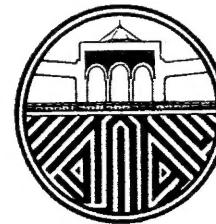


المملكة المغربية
جامعة محمد الخامس

منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 9



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

ابو حامد الغزالى

دراسات في فكره وعصره وتأشيره

جميع حقوق الطبع محفوظة للكتابة
الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
بمقتضى الفصل 49 من ظهير 29
يوليو 1970

رقم الإيداع القانوني : 805 / 1988

1988

البعد السياسي في نقد القاضي ابن العربي لتصوف الغزالي

عبد المجيد الصغير

كلية الآداب - الرباط

١- لا نعدو الصواب إذا قلنا إن المفكر الاندلسي المراطبي المغربي القاضي أبي بكر محمد ابن العربي المعاوري (468 - 543هـ) يُعد أقدم من تناول بالتحليل والدرس فكر الغزالي، واحتار قبل غيره في تفسير الجوانب المتعددة في شخصيته وفي تحديد نسقه الفكري، وأثر - من ثم - بأحكامه فيما جاء بعده إلى يومنا هذا.

٢- ذلك أننا نجد أنفسنا، بصدق ابن العربي، أمام واقعين بارزين: أولهما أن نبوغه الفكري وتميزه العلمي إنما جاء بمناسبة اتصاله وارتباطه بالغزالي. وقد كانت شهادة الغزالي في حق تلميذه ابن العربي أول اعتراف بتفوق وتميز مفكرينا المغربي - الاندلسي الذي «قد أحرز من العلم في وقت ترددَه إلَيْ - يقول الغزالي - ما لم يحرزه غيره مع طول الامد... وما يخرج من العراق إلا وهو مستقل بنفسه حائز قصب السبق بين أقرانه»^(١) وربما كان ابن العربي، هو الآخر، أول مناسبة للغزالي للاتصال برجال المغرب والأندلس.

ثم هناك من جهة ثانية واقع آخر يتمثل في خروج ابن العربي عن الخط الفكري الذي انتهى إليه الغزالي ومعارضته له. ولربما كان ابن العربي، من بين سائر المغاربة والأندلسيين، أول من تصدر حملة النقد ضد الغزالي مشافهة، قبل أن يتناول ذلك كتابة وتصنيفا.

(١) ابن العربي، القاضي: ترتيب الرحلة، قطعة منه ضمن كتاب «الانساب أو مفاخر البرير» مجهول المؤلف، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط رقم 1275 ك

بها بعد أن لقنتها لتلמידيه ثم خرج عليها، خاصة في ظروف سياسية دقيقة عمت المشرق والمغرب كانت أكثر مدعاه للوحدة والثبات على المبدأ والدفاع عنه.

١١- وحدة الارضية الفكرية والسياسية بين ابن العربي والغزالى :

إن وشائج التقارب وروابط الوحدة بين ابن العربي والغزالى ليست هيئة، بل هي وحدة شاملة سواء على مستوى الارضية الفكرية النظرية أو الارضية السياسية الواقعية :

أ- فعل المستوى الاول ساهم كل من المفكرين في إحياء علوم الدين ، واهتما بشكل خاص بتوضيح المفاهيم العامة «للسياحة الشرعية» وتأسیس مبادئ السلطة العلمية . وقد أشاد ابن العربي في هذا المجال بشیخ الغزالی حتى قال مخاطبا له: «أنت ضالتنا التي كنا ننشد، وإمامنا الذي به نترشد، فلقينا لقاء المعرفة، وشاهدنا منه ما كان فوق الصفة...»^(٤) وهذا ما جعله يعمل على استقدام أهم كتب شیخه إلى المغرب^(٥) ويساهم في نشرها في العدويين . وقد تجلی أثر ابن العربي هذا في ابن رشد الفیلسوف، الذي سيعمل على تأليف «ختصر المستصفى» للغزالی^(٦)، وهو من المصنفات التي أدخلها ابن العربي إلى الغرب الاسلامي .

إن نظرية سريعة إلى التراث الفقهي وخاصة التراث الاصولي لكل من الغزالی وابن العربي تجعلنا ندرك مدى الروابط الوثيقة التي تجمع بينهما، خصوصا وقد حمل كل منها لواء الاجتہاد المطلق داخل مذهبہ الفقهي . ومقارنة بسيطة بين «شفاء الغليل» أو «المستصفى» للغزالی وبين «أحكام القرآن» لابن العربي تبين لنا مدى تقارب فکرھما، خاصة في مجال قواعد الاستبatement العقلي والاجتہاد الاصولي و«السیاسة الشرعية» أيضا، هذه الاخری التي تدفعنا لل الحديث عن وحدة الارضية السياسية الواقعية المشتركة ومساهمتها في تأسیس معالم السلطة العلمية .

ب- ذلك أن ابن العربي بقدر ما كان رجل فقه وفکر، كان أيضا مرتبطا بهموم السیاسة المعاصرة له ، فهو على كل حال قد رافق والده في رحلة طويلة إلى المشرق، كانت ذات هدف سیاسي واضح ، وقد كان الوالد مبعوثا سیاسیا من طرف یوسف بن تاشفین إلى الخليفة العباسي، طلبا لتأییده ضد ملوك الطوائف . ولعل نفس الامر يصدق على الغزالی

(٤) مخطوط كتاب الانساب.

(٥) انظر لائحة تلك الكتب في: «العواصم» ج I، ص 505 - 507

(٦) ذكر ذلك ابن فرخون في «الديباخ المذهب» ج II، ص 258

ب - إن أهمية هذا الموضوع الذي نسعى الآن لابراز بعض معالمه الاولى المؤقتة - سعيا منا في ترميم حلقات تاريخ الفكر الاسلامي بال المغرب - تتجلى فيما يبرزه لنا من بصمات واضحة عن الباواير الاولى للدخول الاشعري إلى المغرب في سلسلة ، قد يكون «الباقلاني» أوضح حلقاتها الاولى متبعا بتلميذه أبي عمران الفاسی ، فللمزيد هذا الاخير وجاج بن زلو، فعبد الله بن ياسين ، ثم تلميذهما أبو بكر المرادي الحضرمي ، صاحب «الإشارة في تدبر الامارة». كما نجد في العدوة أبا الوليد الباجي متبعا بابن رشد، الجد ، فالقاضي أبي بكر ابن العربي ، وبعد كل هؤلاء يأتي المفکر المغربي أبو عثمان السلاجی ، على عهد الموحدین ، إضافة إلى المھدی بن تومرت نفسه . . والجدير بالذكر أن ابن العربي قد مثل جسرا مهما عبر من خلاله الفكر الاشعري ، وعلم الكلام بوجه عام ، من المشرق إلى المغرب والأندلس ، سواء بفضل التلمذة والخوار مع أقطاب الفكر الاسلامي بالشرق، أو بفضل امهات المصنفات الاشعريۃ التي كان ابن العربي أول من أدخلها إلى المغرب ثم الاندلس^(٢) .

ج - أما من جهة أخرى فإن للموضوع صلة بمشكلة العلاقة بين الفقه والسياسة، وهي مشكلة ليس من المبنی معالجتها وإيفائها حقها في هذا المقام . ! ثم إذا كان ابن العربي يمتاز بشخصیته الفقهیة الواضحة . . وحيث أنها ستناول الجانب الصوفی في فکر الغزالی - فإننا نلتقي بالضرورة، في موضوعنا هذا، بمشكل آخر لا يقل أهمية في تاريخ الفكر الاسلامي ، وما يزال في حاجة إلى تفسیر وتأویل مقبول ، ألا وهو مشكل الصراع والاختلاف بين الفقه والتتصوف ، بين مواقف الفقهاء وموافق الصوفیة ، ما دام المشکل العام يمس في جوهره قضیة السلطة الفکریة وعلاقتها بالسلطة السیاسیة . . وغالبا ما كان الصوفی يطعن في سلطة الفقیه متھما إیاه بالانحراف عن الخط الذي كان يجب أن یسلکه بسلطته المؤثرة ، وذلك بسبب انھیاشه وارقائه في أحضان «رجل السیاسة» مما أدى إلى انہمام الفقیه وهو يحسب أنه یحسن صنعا . . !

عملیا لن نتعرض هنا بالتحليل المفصل إلى مثل هذه القضايا الشائكة والمهمة ، فهي قضایا قائمة بذاتها ، وإن كان موضوعنا يحیل إليها ، كما أنها لن نقف للتعريف بالشخصیتين ، موضوع الدراسة ، فقد كفتنا المصادر والمراجع هذه المهمة^(٣) . وبذلك تتجه مباشرة إلى دراسة طبیعة نقد ابن العربي لشیخه الغزالی . غير أنها لن نستطيع إدراك المبررات الفکریة والسياسیة لذلك النقد والانفصال ، إلا إذا وطدنا لذلك بتأییسه على موجبات الاتفاق والوحدة والاتصال بين الرجلین ، هذه الوحدة التي رأى ابن العربي أن شیخه قد أدخل

(٢) انظر: الطالبی، عمار، العواصم من القواسم ، ج I.

(٣) انظر حول ابن العربي المراجع السابقة.

في مقابل هذا التأييد الحار من طرف الغزالي ليوسف بن تاشفين الذي مثل في وعيه نموذج المجاهد الذي وظف سياسته لاجل الحفاظ على الوحدة داخل التوسع ورغم بعد الشقة بين الاطراف، وفي مقابل تأييده لفقهاء المرابطين نجد ذلك النقد اللاذع الذي لا يفت الغزالي يوجهه لحكام منطقته من السلاطين السلاجقة. ومن السهل أن نرى في نقد الغزالي لسلطين الوقت ولتضارفات جهازهم العسكري نقداً موجهاً بالأساس إلى فقهاء السلاطين السلاجقة بالذات، وليس أبداً إلى فقهاء الأمير المرابطي. ذلك أن توظيف الخارج، مثلاً، من طرف أولئك السلاطين وقوادهم يعتبر عند الغزالي ظلماً لا رخصة فيه لأن أموال «الجند [السلاجقة]» لو استوفيت ووزعت على الكافة لكتفاه، ذلك، خاصة وقد صار أولئك الجندي في التجمل «على سنن الاكاسرة.. وكافة أغنياء الدهر فقراء بالإضافة إليهم»⁽⁸⁾. وقد انتهى الامر بالغزالي إلى أن عاهد نفسه لا يذهب إلى السلام على أي سلطان وألا يقبل منه أي مال أو عطية⁽⁹⁾. ولا عجب في هذا، فهو يشرح لأولئك السلاطين سبب هذا الالتزام بقوله: إن «ال المسلمين [بسبب سياسة أولئك السلاطين] قد بلغ جرهم إلى العظم وأصبحنا مستأصلين..»⁽¹⁰⁾ وقد أدت التجربة السياسية بالغزالي إلى اتخاذ موقف متطرف من أولئك السلاطين حينما دعى في الأخير إلى الهروب منهم وعدم مخالتهم، لأن «فتنة مجالسة السلاطين كبيرة».. أفلها ضرراً الاطناب في الملح والثناء عليهم وهم يحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا «والله يغضب إذا مُدح الفاسق، ومن دعا لظالم بطول البقاء فقد أحب أن يعصي الله في الأرض»⁽¹¹⁾. وقد اعترف الغزالي في «الاحياء» أن «أغلب أموال السلاطين حرام في هذه الاعصار، والحلال في أيديهم معذوم أو عزيز»!⁽¹²⁾.

من هنا صار الغزالي، ومعه تلميذه ابن العربي كما سنرى، يؤسس معلم نظرية في السلطة العلمية، مقابل السلطة السياسية الفعلية القائمة على الشوكة العسكرية خاصة. فهو رغم تأييده للخليفة تأييده مطلقاً ضد أعدائه الفاطميين، يحرض أن يقىء هذا التأييد باشتراطه على الخليفة «ألا يمضي كل قضية مشكلة إلا بعد استئناف قرائح العلماء والاستظهار بهم»⁽¹³⁾. وهذا ما جعل الغزالي يردد في «الاحياء» أن الملوك حكام على الناس

الذى كان رجل فكر وفقه، غير أنه - هو الآخر - قد استندت عليه السلطة السياسية في دفع أخطر الحملات الموجهة ضدها من طرف الفاطميين بمصر.

هكذا كان هم الوحدة المنشودة، رغم التعديدية الواقعية، هماً مشتركاً بين الغزالي وابن العربي. فهماً إذ يدينان بالولاء لدولة الخلافة، يرغبان في تقويب شقة الخلاف بينها وبين الاطراف التي يجب أن تدين بالولاء لها. وفي هذا الصدد يجب أن نفهم ما جاء في الرسالة التي رفعها والد القاضي ابن العربي إلى الخليفة العباسي، مدافعاً فيها عن الأمير المرابطي يوسف بن تاشفين، فهذا الامير، كما تقدمه تلك الرسالة، هو ناصر الدين وجامع كلمة المسلمين، التحرك بالجهاد، والقتال بدعوة الامامة العباسية، فضلاً عن كونه «شخص بفضائل منها الدين المتيين والعدل المستعين وطاعة الامام.. والله ما في طاعته، مع سمعتها دان منه ولا ناء عنه من البلاد يجري فيه على أحد من المسلمين مكسٌ. وسبل المسلمين آمنة، ونقوده من الذهب والفضة سليمة من الشرب، مطرزة باسم الخلافة»⁽⁷⁾. وحتى يزيد من إقناعه للخليفة كي يبعث بتأييده وتقليله للأمير العادل، الأمير المرابطي لا يغفل والد ابن العربي أن يذكر سعة ملك يوسف بن تاشفين المتد من أول بلاد الأفرين إلى آخر بلاد «السوس» مما يلي بلاد «غانة»، كما لا يسعه إلا أن يذكر غنى هذه البلاد الشاسعة التي هي «بلاد معدن الذهب».

ولعل الغزالي قد أدرك، من خلال سفارة ابن العربي، التناقض الكبير بين أوصاف وخلل الامير المرابطي بالغرب والأندلس، وموافقه الجهادية، وبين المواقف المتخالفة لأغلب سلاطين السلاجقة، فكتب ذلك التأييد المعم بالحراس والاعجاب بيوسف بن تاشفين الذي «طاعته من طاعة الامام [الخليفة] ومخالفته مخالفة للامام» ومن ثم وجب تأييده في قتاله لملوك الطوائف «لاسيما وقد استنجدوا بالنصارى المشركين، أولياً لهم..» وبجانب فتوى الغزالي هذه في حق يوسف بن تاشفين، فقد كتب رسالة أخرى لابن العربي ولوالده يشيد فيها بأحوال الأمير المرابطي، خاصة وأن هذا الأخير بعد أن انتصر في الأندلس «رفع المظالم ويدَ المفسدين واستبدل بهم الصالحين ورتب الجهاد..» إضافة إلى إكرامه لأهل العلم «وتوقيره لهم وتزييله باسمهم واتباعه لما يفشوونه إليه من أحكام الله تعالى.. وحمله عهده على السمع والطاعة لهم..» وهذا هو الذي جعله يختتم رسالته هذه موصياً يوسف بن تاشفين خيراً بابن العربي ووالده، إذ «رعاية أمثالهما من أداب الدين المعينة على أمير المسلمين.. والله تعالى.. وفق الامير ناصر المسلمين ليتوسل إلى الله تعالى في القيام بإكرام أهل العلم..»

(7) خطوط «كتاب الانساب».

(8) الغزالي: شفاء الغليل، ص 234.

(9) فضائل الانام من رسائل حجۃ الاسلام الغزالي، ص 85.

(10) نفسه، ص 101.

(11) نفس المصدر، ص 119 - 120 ، 144.

(12) الاحياء، ج ١١، ص 136، 139. وانظر أيضاً شفاء الغليل، ص 245 وكذا الاحياء، ج ١ ص

أما القاضي ابن العربي فإن مواقفه تتشبه إلى حد كبير مواقف شيخه الغزالي، سواء في المجال الأصولي أو النظريات السياسية. وعلى سبيل المقارنة نجده، مثل شيخه، حريص على تأسيس سلطة علمية، معتبراً أن أولى الامر ليسوا هم فقط الأمراء بل العلماء أيضاً، وسؤال هؤلاء العلماء «واجب متعين على الخلق، وجواهيم لازم، وامثال فتوحهم واجب» غير أن «الامر كله يرجع إلى العلماء، لأن الامر [أمر السياسة والحكم] قد أفضى إلى الجهال، وتعيين عليهم سؤال العلماء...»⁽²⁰⁾. ولاشك أن هم الوحيدة كان أيضاً من المتركتزات الأساسية في فكر ابن العربي، كما هو الشأن عند الغزالي، وفي الرسالة التي رفعها صحبة والده إلى الغزالي تأكيد لذلك، وفيها تشدد على خطورة ملوك الطوائف الذين «لتقبوا باللقب اختلفوا وخطبوا لأنفسهم وضرروا التقد بأسائهم» وزادوا على ذلك حين «استنجدوا بالنصارى... وعشر لاحدهم على خطاب يشجع العدو على اللقاء...» وفي كل هذا خطر ليس على الأندلس فحسب بل على المغرب والمشرق أيضاً.

ج - هذا ما تعلق بمركز فكرة الوحدة بين الاطراف في فكر الرجلين ومن جهة أخرى فقد ساهم كل منها مساهمة فعالة في بناء صرح الفكر النقيض ضد ما اعتبره خطرا خارجيا يهدد تلك الوحدة. وأول ذلك الخطير ما أشرنا إليه أخيرا من موقفها من نصارى الاندلس وقد شدد الغزالى في فتواه لصالح يوسف بن تاشفين على ضرورة حماية «شغور المسلمين». وبالإضافة إلى هذا فقد ساهم ابن العربي بجانب الغزالى في نقد الباطنية التي اعتبرها أكبر خطر داخلي يواافق هدف الحركات الصليبية في تعريض جسم المجتمع الإسلامي. غير أن ما هو جدير بالاشارة إليه هنا أن ابن العربي في نقده للتيارات الباطنية لم يكن مجرد ناقل عن الغزالى، فهو قد قرأ أدبيات مغربية في هذا الصدد ترجع إلى عهد «العبيدين» باليافريقيا، واطلع على معاناة مالكية القิروان من حكمهم⁽²¹⁾. كما استفاد من المناقشات التي كانت تدور بين أهل السنة والشيعة في القิروان⁽²²⁾، كل هذا مع وعيه التام بأبعاد بعض الحركات الصوفية - الغنوصية ذات المنحى الأسماعيلي والتي ظهرت في الاندلس في نفس فترة حكم العبيدين بالقิروان، ومقصودنا بذلك حركة «ابن مسرة» بالأندلس ثم بعده حركة «ابن قسي»، على عهد المراطبين.

والعلماء حكام على الملوك^(١٤)، الشيء الذي يفترض عنده أن الفقيه إذا لم يكن مارساً للسياسة، فهو في آخر المطاف العالم بقائتها. ومن ثم «كان الفقيه معلم السلطان ومرشدته إلى سياسة الخلق»^(١٥). وربما كان هذا الماجيس تأسيس سلطة الفقيه، مقابل سلطة السياسي، هو الذي دفع بالغزالي، كما هو الحال أيضاً عند ابن العربي، إلى رفض إثباته الأصداع بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بتغويض من الحاكم أو السلطان؛ فهذا عنده شرط فاسد، خاصة وقد استند عليه الروافض الذين ربوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على خروج وظهور الإمام المعصوم. ومن المعلوم أن الأضطلاع بمهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تكسب الفقيه حق ممارسة سلطة، غالباً ما توظّف ضد السلطة السياسية الفعلية.

وغالب الظن أن شعور الغزالي بتفريط العديد من فقهاء العصر في سلطتهم العلمية، وانحيازهم إلى السلاطين السلاغفة هو الذي دفعه إلى التنديد بفقهاء السلاطين الذين أكثروا على علم الفتاوى وعرضوا أنفسهم على الولاية... وطلبو الولايات والصلات منهم.. فأصبح الفقهاء بعد أن كانوا مطلوبين طالبين، وبعد أن كانوا أعزاء، بالاعراض عن السلاطين، أدلة بالاقبال عليهم...»⁽¹⁶⁾. ومن ثم فان الغزالي لا يتردد في اعتبار تخلي الفقيه عن الاضطلاع بمهام سلطته العلمية العامل الاساس في الفساد الاجتماعي أيضاً «وفي رأيه «انها فسادت الرعية بفساد الملوك، وفساد الملوك بفساد العلماء: فلولا القضاة - السوء والعلماء - السوء لقل فساد الملوك خوفاً من إنكارهم»⁽¹⁷⁾ إلا أن الغزالي يحرص أن يتبه إلى أن نقده هذا ليس طعناً في الفقهاء باطلاق، «بل هو - كما يقول - طعناً فيمن أظهر الاقتداء بهم متحلاً مذاهبهم وهو مخالف لهم في أمراً لهم وسيرهم»⁽¹⁸⁾.

ويمراة ما سبق ذكره لا يجوز، بأية حال، المطابقة هنا بين الفقهاء السلاجقة أو غيرهم من فقهاء العباسين وبين فقهاء المرابطين، وهم الذين أوصى الغزالى بهم خيراً يوسف بن تاشفين في شخص أبي بكر بن العربي ووالده، بعد أن عرف من سيرة الامير المرابطي ما يخالف ما كان عليه سلاطين المشرق^(١٩).

الاحياء، ج 1 ص 7)

نفسه، ص 17 (15)

الإحصاء، ج ٢٢ (١٦)

١٥٨ - (١٢) احتجاج - (١٢) ملخا - ٣٥٣

ج دس ۱۸۰ (۱۸) احیاء، ۲۴

١٩) أقسام الماء حسب

(١٩) لقد زعم يحيى هويدى (تاريخ فلسفة الاسلام في القارة الافريقية) أن نقد الغزالى للفقهاء في «الاحياء» موجه بالاساس إلى فقهاء المرابطين. وهذا حكم لا يستقيم تاريخيا ولا موضوعا.

(20) الفاسي ابن العربي، أحكام القرآن، ج ٢١، ص ١٦٦ - ١٦٥، أنظر: محمد إساعي: مغيبات، ص ٦٣.

(21) انظر حول ذلك: يحيى هويدي، ص ١٦٥ - ١٦٦؛ ايضاً. محمود اسحاقين. تعریفات، سن ٦٧ - ٦٦ - ٧٧. وراجع بالخصوص: أبوالعرب التميمي، كتاب المحن.

(22) پنج هزاری، ص 162-164، محمود اسماعیل: ص 72-74.

العبيدين بمصر، وهي ذات المخاطر التي جعلت الغزالى يقف ذلك الموقف المناقض ظاهرياً بين بداية ونهاية كتابه «القسطاس المستقيم»، فبعد أن استهل كتابه هذا بفتح باب أمل التوبة للباطنية الاسماعيلية بفضل القسطاس المستقيم، حتى يستغنى به عن كل إمام، ويكون إمامه الرسول المصطفى وقائده القرآن فقط، ومعياره المشاهدة والعيان وبعد أن خاطب «التعليمي» الاسماعيلى محاوره الغزالى قائلاً: «الآن، هوذا تلوح.. خسائل الحق وتباشيره من كلامك، فهل تاذن لي في أن أتبعك، على أن تعلمني مما علمت رشداً؟». بعد هذا وبالرغم منه لا يسع الغزالى إلا أن يشكك في نية صاحبه الاسماعيلى الباطنى، و يحدث قطعية معه لا رجعة بعدها، محتاجاً له بأن من أسس عقيدة التعليمي إلتزام أسلوب «التقىة»، لذلك يخاطبه قائلاً «فلا تصلح لمصاحبى ولا أصلح لمصاحبتك، فاذهب عنى، فهذا فراق بيني وبينك.. فلا تراني بعد هذا، إذ لا أراك»!⁽²⁷⁾. ولللاحظ أن الغزالى إذ يحرض على إبراز هذه القطعية مع «التعليمية»، فإنه لا يفصل في ذلك بين الجانب السياسى والجانب الأيدلوجى والنظري من هذه الباطنية، ومن ثم فهو يخوض في بيان تهافت آرائهم في النبوات وما تقوم عليه من ادعاء إدراك النبى والاتصال بما يزعمون أنه النفس الكلية، مع جهونهم في ذلك وفي غيره إلى أساليب مختلفة من فنون التأويل الباطنى وحلهم النصوص الشرعية مالم تتحمل. وكمثال لذلك فإن الغزالى يرى في تأويل الباطنية لظاهر الأخبار حول الجنة والنار مثلاً كفراً صريحاً، لأن وصف «الجنة والنار لم يتفق ذكره مرة واحدة أو مرتين، ولا جرى بطريق الكناية.. بل باللفاظ صريحة لا يتهارى فيها ولا يسترّاب، وإن صاحب الشرع أراد بها المفهوم من ظاهرها. فاللصير إلى ما أشار إليه هذا القائل تكذيب وليس بتأويل، فهو صريح لا يتوقف فيه أصلاً».⁽²⁸⁾.

فالغزالى، إذن، وهو ينقد الاسماعيلية التعليمية لا يميز بين مواقفهم السياسية ومواقفهم الفكرية، خاصة ما تعلق منها بنظرية النبوة، والفيض والتأويل الرمزي الباطنى. ولربما كان مقصد الغزالى من كتابه «تهافت الفلسفة» الكشف عن تهافت المعنون الفكرى الذى تستقى منه التعليمية آراءها وتأويلاتها⁽²⁹⁾ فهي المقصودة بالذات وليس الفلسفة بالضرورة، وهم الذين لم يكونوا يشكلون قوة سياسية أو اجتماعية في سائر الاحوال، فكان «تهافت الفلسفة» بالنسبة «لفضائح الباطنية» جاء ليلعب نفس الدور الذى مثله «مقاصد

إن ابن العربي في حواره مع الاسماعيلية والحرّيات الباطنية قد استفاد إلى حد كبير من التراث المغربي، ولا يبدو أن كتاب المستظرى أو فضائح الباطنية قد شكل في البداية مبناً أساسياً لتعرف ابن العربي واطلاعه على الباطنية فالغزالى لم يؤلف الكتاب المذكور إلا في عهد المستظرى بالله، حيث كان ابن العربي مقيماً هو ووالده بالشرق وحيث كان قد مر بتجربة غنية في مصر والشام، خاصة في حوار ومناقشة مع أقطاب الاسماعيلية قبل أن يابع الخليفة المستظرى بالله سنة 487 هـ. نعم إن ابن العربي سيشير إلى كتاب المستظرى في كتابة «العواصم»⁽²³⁾ لكن تأليفه لكتابه هذا جاء متأخراً عن رحلته وتجربته الفعلية مع الفرق الباطنية. وهذا ما يجعلنا نجزم بأن إطهاره في الرد على الباطنية لم يكن منه مجرد اتباع للغزالى، ولكنه كان تسجيلاً لتجربة فعلية وحوار وصدام فكري وسياسي.

أما بالنسبة للغزالى فإنه لم يعد يخفى على الباحثين اليوم دور وأثر الاغتيالات الاسماعيلية، بقيادة الحسن ابن الصباح، في حياته وفي عزله الأولى والأخيرة، فقد حصدت تلك الاغتيالات سلاطين وعلماء، ابتداءً من نظام الملك سنة 485 هـ إلى رفيق الغزالى في الدراسة ابن طاهر ابراهيم السباعي الجرجانى سنة 513 هـ. وجل هذه الاغتيالات كانت تتم في شهور رمضان ومحرم وذى الحجة، مما يعطي لها طابعاً داعياً لمشاركة جهور المسلمين، وفي هذه الظروف الداخلية الفلقلة بفعل نشاط الفاطميين بمصر، وخاصة بفعل نشاط حركة الحسن ابن الصباح انتلقاً من قلعة «الملوت»، كان الصليبيون ينشطون في زحفهم على الشام وكان الفريقين كانوا على موعد!

لاشك أن الغزالى كان واعياً بالدافع السياسى والعقائدي لقيام الاسماعيلية واستفحال نشاطهم، معتبراً إياهم من المطالبين بإعادة امجاد وملك الأسلاف الراکسة⁽²⁴⁾ وأنهم تسبوا إلى فرق الروافض من الشيعة حتى يخفوا أمرهم على الناس. وفي رأى الغزالى أن «مقصدهم بذلك كله الملك والاستيلاء والتسلط في أموال المسلمين وحريمهم.. فهذه غاية مقصدهم ومبدأ أمرهم»⁽²⁵⁾. ورغم الحذر الذي يديه الغزالى من رمي عامة الباطنية بالكفر، فإن من قصوى بکفره منهم فلا يتوقف في الحكم بقتله ووجوب تطهير الأرض منه⁽²⁶⁾. قد لا تفهم هذه الصراحة في معاملة الباطنية إلا في ضوء المخاطر التي أصبحت تهدى دولة الخلافة من هذه الحركات السرية التي انتقلت إلى دور الظهور مشخصة في دولة

(27) القسطاس المستقيم، ص 100. نشير إلى تعمدنا تفصيل مواقف الغزالى من الباطنية نظراً لاهيئتها في فهم نقد ابن العربي لشيخه الغزالى، كما سترى.

(28) فضائح، ص 153 - 154 - 155.

(29) نفس المصدر، ص 40.

(23) «العواصم» ج ٢٨ ص 76 - 77.

(24) المستظرى، ص 18.

(25) نفس المصدر، ص 20. وانظر أيضاً ص 34.

(26) نفسه، ص 156.

الخذل من الدولة الموحدية التي جاءت على أنقاض المرابطين الذين ظل ابن العربي على الواء لهم، حتى أنه قال في حقهم: «المرابطون قاموا بدعة الحق ونصرة الدين، وهم حماة المسلمين الذين اذابون عنهم والمجاهدون دونهم. ولو لم يكن للمرابطين فضيلة ولا تقدم ولا وسيلة إلا وقعة «الزلقة» لكان ذلك من أعظم فخرهم وأرجح تبرّهم»⁽³¹⁾.

كل هذا يعني أن الموقف الخذل الذي اتخذه ابن العربي من قيام دولة الموحدين لا يفهم إلا ضمن رفضه للباطنية ولادعاء المتصوفة معهم خصوصية المعرفة الذوقية، وتوظيف أقطابهم مفهوم العصمة لتحقيق مطامح سياسية. وعنه أن الجانب الأول - الذي هو ادعاء تلك المعرفة وتلك الخصوصية - مرفوض شرعاً. كما أن الجانب الثاني - وهو التوظيف السياسي لتلك الخصوصية - يذكره، بلا شك، بياضي العبيدين في إيفريقيا والمغرب، ويوقفه على حاضر الفاطميين بمصر وعلى حركة الحسن بن الصباح.

وإذا كان ابن خلدون سيعترض أن ادعاء العصمة والمهدوية من لدن المهدى بن تومرت، هي البدعة التي لم تحفظ عليه بدعة سواها، فإن بعض الحكايات أبى إلا أن تضيف إليه بذلة ذات أصول باطنية حينما نسبوا له أنه اطلع، عند الغزالي، على كتاب كان يضمن به على الناس، هو كتاب «الجفر من علوم أهل البيت»، فيه صفات المهدى المتظر الذي سيظهر بالسوس الاقصى، وهو من ذرية الرسول ﷺ... والغريب أن يكون مصدر هذا الكتاب المزعوم هو الغزالي نفسه فهو الذي ألفى بالكتاب أمام المهدى الموحدى، كما تدعى هذه الحكاية التي تقرّر بمنطقها وجود صلة ما بين الغزالي والباطنية، وهو الشيء الذي يحاول ابن العربي أن يثبته علمياً، وبعد فترة من التجربة مع فكر الغزالي والمعاصرة له والتلتمذ عليه.

و قبل أن نقف على معلم نقد ابن انعرى لشیخه، يجدر بنا أن نقول بأن مسألة موقف المغرب المرابطي من الامام الغزالي، وخاصة من إحرار كتاب «الإحياء» لازالت في حاجة إلى بعض البحث والتقصي. وقد أورد ابن القطان في «نظم الجمان» وابن الزيات في «التشوف» تأويلات المدافعين عن الغزالي من الصوفية والتي ترمي إلى تصوير اللعنة الخارقة التي نزلت بالمرابطين وخاصة بعلي بن يوسف، كنتيجة لموقفه من إحرار «الإحياء»... والغريب أن يكون ابن العربي، وهو من المتقىدين الاولى للغزالي، قد امتحن هو الآخر في كتاب «الإحياء»، كما ذكر ذلك ابن طملوس⁽³²⁾.

الفلسفه» بالنسبة «للتهافت»، أي التمهيد للكشف عن خبايا وأصول الفرق المزعج نقدها وفضح أساليب تفكيرها.

III- لعلنا أدركنا، بعد كل هذا، أن هناك مشروع واحداً يجمع بين مواقف الغزالي وتلميذه ابن العربي، ويشكل رؤية واحدة أو مقاربة في المجال الفكري كما في المجال السياسي والاجتماعي... لكن، ورغم كل عناصر التقارب والاتصال هذه، سيعلن ابن العربي على الملأ أن شيخه الغزالي قد تراجع عن كل ما بناه وذلك حين فضل الانحياز إلى المتصوفة والانغماس في التصوف الذي أداه إلى تبني ما كان ينكره على التعليمية، من التأويل الباطني وحل النصوص على غير ظاهرها، مما جعله ينهاى من نفس الميئ المعرفي للتعليمية الباطنية، وبجعله بذلك خادماً لسياساتهم الفعلية، دون أن يقصد إلى ذلك. وإذا علمنا أن أطول فصول «العواصم من القواسم» لابن العربي هي تلك المخصصة لنقد الباطنية التعليمية، وأنه اهتم كثيراً برد ادعاءاتها بخصوص الخلاف بين الصحابة حول الحكم والخلافة، أدركنا الطابع السياسي المهيمن على نقد ابن العربي.

وعلى كل حال فالباطنية وأصحاب التعليم عند ابن العربي هم المسؤولون عن تحرير «علوم الاولئ» مما يستوجب الشك في عمل المترجمين لها. كما أنهم هم الذين كانوا وراء حركة البراماكة وأحيوا المجوسيّة واتخذوا البخور في المساجد، وتقنعوا من فساد دولة العرب. وأنهم حاولوا، فاشلين، في شخص إخوان الصفا، التطفل على مسألة التوفيق بين العقل والنقل، فجاؤوا بتألّف لا يستساغ، مما دفع بهم إلى اصطدام أنواع من التأويلات المعاشرة لكل معمول ومنقول... ثم يحرص ابن العربي في آخر نقده للتعليمية والباطنية أن يبين وشائج القربي بينهم وبين الاتجاه الصوفي⁽³⁰⁾، وأن تأويلات غلاة الصوفية متأثرة إلى حد بعيد بالاتجاه التعليمي، كما سيوضح ذلك أيضاً ابن خلدون. ويجتاز جدأً ما تذكره المصادر من تحفظ ابن العربي من قيام دولة الموحدين إنما هو راجع إلى رفضه المطلق للاتجاه الباطني الذي كان يشكل في ذلك الوقت، وبقائه أيضاً، قوة ضاربة تزعزع الوضع الداخلي، وأسلوباً فكريّاً يعتبر نقضاً للفكر الإسلامي الرسمي. وإذا لم يكن ابن العربي لتخفي عليه حركة «ابن الصباح» في المشرق ولا مبادئه التعليمية، فهو أيضاً، وفي نفس العصر، يلاحظ استناد المهدى بن تومرت، مؤسس دولة الموحدين، على مبادئه تشبه بعض مبادئ ابن الصباح، وعلى رأسها فكرة المهدوية والعصمة التي لم يستطع حتى ابن الصباح ادعاءها لنفسه. فكان لابد لابن العربي - وكذا تلميذه القاضي عياض - أن يتخذ أسلوب

(31) الخلل المؤثث في ذكر الاخبار المراكشية، ص 110.

(32) وذلك في كتابه «المدخل الى صناعة الملعون».

(30) العواصم، ج II، ص 271.

لكل ذلك ارتأينا ضرورة مراجعة وإعادة النظر في قضية موقف المربطين من «الاحياء» وهي في عمقها قضية موقفهم من كل كتابات الغزالي الصوفية. إذ موقف فقهاء المربطين من «الاحياء» إنما هو في عمقه موقف من التصوف كما تتمثل في فكر وكتابات الغزالي. ثم نظن أن موقفهم هذا من التصوف يرجع في النهاية إلى موقفهم من نوع خاص من الممارسات السياسية الفعلية والمعاصرة لهم، تمثلت في الدولة الفاطمية بمصر كما تمثلت في بعض الحركات السياسية التي اخذت مظهاها صوفيا في قلب الدولة المربطية نفسها.

ولا أدل على أن المشكّل يجب أن يفهم هكذا، أن ابن العربي، كفقيه مربطى يدين بالولاء لهذه الدولة حتى بعد أن انقضت - بخوض أيضاً في هذا التيار المربطى العام ضد الفكر الاشتراكي - خاصة في الاندلس التي انطلقت منها دعوة الاحراق - ويساهم هو الآخر في نقد أستاذة الغزالي. فهو وإن لم يشر إلى قضية الاحراق لكتاب الاحياء، إلا أنه عكس الدافع العام الذي كان وراءها إن هذا الدافع لم يكن هو رفض الزهد الذي عُرف به شيخه في آخر حياته - فالطروشي هو الآخر لم يكن أقل زهداً من الغزالي، كما أن الزهد هو الحال الذي كان عليه أمير المربطين - بل كان الدافع هو المنحى الفكري الذي اختاره الغزالي في اتجاهه الصوفي، الشيء الذي استوجب من ابن العربي تتبع شيخه في مواقفه الصوفية ونقدّها وتوضيح خطرها على المستوى السياسي خاصّة. هذا علاوة على تبادل الغزالي في الاستشهاد بالاحاديث الضعيفة وهو شيء يعتبر خطيراً على المستوى المعرفي وعلى المستوى التشعّعي الذي يتخذ فيه من السنة مصدراً للتشريع وسندًا للسلطة. غير أن ما قد يقلّل من أهمية هذا العامل الاخير قلة اهتمام الاندلسيين وعامة فقهاء المربطين بالحديث وعلومه واتخاذهم من هذه الاختيارة موقفاً متصلباً، كما لاحظ ذلك ابن العربي وبعده ابن طملوس الشيء الذي قد يجعلهم غير متمكنين من أن يدركوا ذلك العيب في نصوص الغزالي... ويبقى إمكانية إدراكهم خطورة ادعاء الغزالي لشمولية المعرفة الصوفية وقدرتها المطلقة على المعرفة، مما يتعارض والطرق الشرعية في المعرفة. وهذا ما يركّز عليه ابن العربي نقده. واللاحظ أن هذا الرفض من جانب ابن العربي - ووراءه فقهاء الاندلس والمغرب - لتصوف الغزالي، يقابله الاخذ والاشادة بالجانبين الآخرين اللذين اشتهر بهما الغزالي، الالوهما التراث النقدي - الفلسفى والتراث الاجتهدى الفقهي.

نستخلص مما سبق أنه لا يمكن مطلقاً فصل موقف المربطين من كتب الغزالي وموقف ابن العربي. فهذا الاخير أوضح موقفهم من الغزالي وخصوصه، وهو موقف واحد نزعم أنه ذو أبعاد سياسية قبل أي شيء آخر. ومما كان من نوعية الحالة الفكرية في الغرب الاسلامي ومن ضيق الافق الفكري لعامة فقهاء هذا العصر، فإن ذلك لا يرقى إلى أن يؤسس عليه تفسير مقنع لعملية الاحراق «للاحياء». وعلى كل، فقد كان ابن العربي نفسه من أوائل

ومهما يكن فإن أشهر تلك التفاسير التعليلية المنشورة إلى اليوم لا يثبت امام النقد ولا يجد مقنعاً، وأعني بذلك الركون إلى القول بأن رد فعل المربطين ناتج بالأساس عن القذف الذي ضمنه الغزالي كتابه «الاحياء»، وخاصة في الفصل المتعلق بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو النقد الذي تناول فيه بالتجريح فقهاء السلاطين ، بل منهم من زعم ان الفقهاء المربطين هم المعنيون بهذا النقد⁽³³⁾. وفي رأينا أن هذا تعليل غير سليم للاعتبارات الآتية:

ان الغزالي في رسالته التي بعثها مع ابن يوسف ابن تاشفين، يؤكّد على أهمية دور الفقهاء ويوصيهم خيراً لهم، وعلى رأسهم ابن العربي الوالد والابن معاً. وهذا يعني من جهة أخرى أن الغزالي حين انتصر ليوسف بن تاشفين ولهذه وطالب الخلافة بإضفاء الشرعية عليه، إنما فعل ذلك لما وصله من أخبار عنه وسمعه من ابن العربي الفقيه حول اعتزاز أمير المربطين بالفقهاء واسترشاده بهم . وهذا يقتضي تأييد الغزالي لفقهاء المغرب ولدورهم في حراسة بيعة الاسلام بالغرب الاسلامي والمساعدة على ذلك.. الشيء الذي يعني ان فقهاء المربطين مستثنون من أي نقد آخر سبق للغزالي أن أبداه ضد فقهاء السلاطين، ولم يكن للمربطين سلاطين بل مجرد «أمراء».

ولم يكن هذا الموقف الایجابي للغزالي من يوسف بن تاشفين ومن فقهاء المغرب والاندلس ليغيب عن فقهاء العدويتين، خاصة وأن ابن العربي الذي حلّ هذا الرأي إلى المغرب، معدود فيهم من كبار الفقهاء ومن المقربين للسلطة ، ويكون تقديراً كبيراً للغزالي . فلا يمكن، بعد كل هذا، إلا أن يعتبر الغزالي ظهيراً ومؤيداً للطبيعة العلاقة السائدة بين الدولة المرباطية وبين فقهائها. هذا ولو كان مجرد نقد الفقهاء المثبت في «الاحياء» داعياً لمعه وإحراره، باعتبار أنه فهم كنقد لواقع المربطين - رغم التأييد الحار الذي بعثه الغزالي مع ابن العربي إلى يوسف بن تاشفين - لكنه يجب حسب هذا المنطق أن يحرّق أيضاً كتاب «سراج الملوك» لأبي بكر الطروشي ، ويعلن منروضاً من طرف المجتمع المرباطي ، لأن الطروشي - خلافاً للتأييد الحار للغزالي - فضل أن يرسل أيضاً مع ابن العربي رسالة تأييد إلى يوسف بن تاشفين مزوجة مع ذلك بتقريع ونقد واصحرين ، كان من شأنها أن تثير غضب الامير المرباطي وفقهائه ، ومع ذلك لم يقع شيء من ذلك. فكيف يقع هذا بالنسبة للغزالي الذي إن كان قد انتقد الفقهاء - هكذا بدون تعين أو تحديد - فهو قد خصّ فقهاء المغرب والاندلس بالدح وأوصى بهم خيراً، ثم أضاف تأييداً مطلقاً ليس فيه تحفظ ليوسف بن تاشفين...؟

(33) يحيى هويدي: تاريخ فلسفة الاسلام في القارة الافريقية ص 25 - 26 - 107.

ومن جهة ثانية فإن صاحب «العواصم» ما أن يتغلل إلى نقد الموقف الثاني، بعد الشكاك، وهو موقف الصوفية الاشراقيين الغلاة، حتى يضطر مرة أخرى إلى جعل الغزالي على رأس أولئك الغلاة من الصوفية، بسبب تأوياته المؤدية حتى إلى الغلو الذي يصل في آخر المطاف إلى الباطنية. فكأن تصور الغزالي، عند ابن العربي، يمثل مدخلاً للسفطة ومدخلاً للباطنية! كل هذا بسبب تأويته الذي أخذه من غلاة الصوفية وإقراره لهم فيه. وتجدر الاشارة إلى أن ابن العربي يفصل هنا بين الصوفية المعتدلين، كالمحاسبي والقشيري، وبين غلاة الصوفية الاشراقيين الذي سيمثل لهم أيضاً بنصوص وموافق للغزالي، وهم الذين يزعمون أنه «لاینال علم إلا بظهور النفس وتزكية القلب وقطع العلاقة بينه وبين

البدن وجسم مواد أسباب الدنيا». ⁽³⁷⁾ وقد حاول الشيخ أن يشرح لتلميذه ابن العربي ما أشكل عليه من مسائل تنتهي في الظاهر إلى نهایات باطنية، مبسوطة في كتابه «الاحياء» وينتهي معه إلى محاولة إنقاذه بأنه «قد تقوى النفس ويصفع القلب حتى يؤثر في العالم». ⁽³⁸⁾ إلا أن جواب التلميذ يأتي على خلاف رأي الاستاذ قائلًا: «لم تثبت لك معرفة النفس والروح والقلب، على ما تزعم، ولا استقرت عندك حقيقة لذلك كله. فكيف تزيد أن تُركب عليه أنه يعلم المخلوقات [الغبية] و يؤثر في الأرضين والسماءات» ⁽³⁹⁾! وهنا وجدها ابن العربي مناسبة ليرفض ادعاء الغزالي - وهو نفس ادعاء الباطنية وغلاة الصوفية - قدرة النفس على معرفة الغيب، هذه المعرفة التي يُدعى الوصول إليها في حالة النقاء، وهي على كل حال تنتهي بالخروج عن السنة التي يأمر فيها الرسول ﷺ بعدم قطع العلاقة بالدنيا وبالتمتع بطبيعتها. كما يجدوها ابن العربي مناسبة لمقارنة كلام الغزالي عن المعرفة القلبية وإدراكتها الغيب بحدث الفلسفة عن نظرية النبوة وحدث المتصوفة عن المعرفة الاشراقة، أما كلام الغزالي عن تأثير النفس وقدرتها على التجدد إلى العالم الآخر «فيبعد أن يتخيّل هذا عاقل فكيف عالم!» وكأن ابن العربي يرى في هذا تراجعاً آخر من الغزالي عن نظرية السبيبة التي نفها، بناءً على منطقه الاشعري، ثم ما هو يعود لاثباتها بعد أن أخذ بمنطق آخر.

إن صاحب العواصم يحرض، من جهة أخرى، أن يبرز التناقض بين ما سبق أن قيده عن شيخه الغزالي، وبين ما أصبح الشيخ يفشي بين مريديه الجدد، وعلى رأس هذه المسائل مسألة النبوة. فبعد أن قيد ابن العربي عن الغزالي الرأي المجتمع عليه حول طبيعة النبوة وأنها من قوى النفس بالتأثير في الأجسام السماوية.

(37) نفس المصدر، ص 30

(38) نفسه، ص 37.

المشكين والمذمرين من ضيق الافق الفكري في الغرب الإسلامي، وكثيراً ما تبادل مع «الطرطوشى» الشككى من ذلك ⁽³⁴⁾. وقد رد نفس النهاية بعد ذلك ابو الحاج يوسف بن طملوس ثم بعده الامام الشاطبى نفسه ⁽³⁵⁾. ورغم هذا لم يمنعه ذلك أن يرى في تصوف الغزالي التقاء موضوعياً ومنهجياً مع أخطر ما كان يهدى المجتمعات الإسلامية، فكرا ومارسة، ألا وهو التيار الباطنى، كما أنه رأى في تصوف شيخه تراجعاً عن الاهداف الفكرية والسياسية للدولة الاسلام، والتي سبق للغزالي نفسه أن ساهم في توضيحها. وتزداد الخطورة حينها يظهر هذا التراجع على لسان كلسان الغزالي، حجة الاسلام ومجدد علوم الدين.. لأجل كل هذا وجب عند ابن العربي المبادرة ب النقد موقف شيخه، قبل نقد أي موقف آخر.

17- لا نبالغ إذا قلنا أن من أكبر مقاصد ابن العربي وأوكدها في كتابه «العواصم من القواسم» ليس هو نقد التيارات المترفة المعارضه للفكر السني، بقدر ما كانت الغاية المستجلة هي تحديد موقع الغزالي من كل تيار من تلك التيارات المفروضة. فمنذ الصفحة الاولى من كتابه، يعمد ابن العربي إلى نقد موقف الشكاك باعتباره أهم أسلوب يلجأ إليه أصحاب التعليم والباطنية كما يلتجأ إليه أيضاً الصوفية أنفسهم. ولم يجد ابن العربي من يمثل هذا الاتجاه الرئيسي خيراً من الغزالي ومن منحاه الصوفي بالذات، وخاصة كما تجلى في «المقد من الضلال». حيث يطعن ابن العربي فيها اعتبه الغزالي حل لأزمة الشك ومشكلة الأدراك، وذلك حينما جل إلى التماس مصدر آخر للمعرفة ليس هو العقل بل هو القلب الصقيل الذي تجلّى فيه الحقائق، وبالتالي يكون العلم من ثمرات العمل وليس العكس. وفي رأي ابن العربي فإن موقف الغزالي هذا يعتبر قاصمة أعظم من قاصمة الشكاك، لانها، كما يقول «صدرت عن اشتهر بالعلم» وهنا يتباهي ابن العربي إلى أن شيخه يطرب كلامه السابق الذي يخرج عن المعمول بأحاديث موضوعية، سبق أن نبهه تلميذه ابن العربي إليها، فيما كان منه إلا أن اعترف له ببعضه المزاجة في علم الحديث. وقد تذكرة ابن العربي، بعد ذلك، مع الطرطوشى حول مشكلة الغزالي هذه، فلم يعذرها أحد منها. بل إن ابن العربي يتعرض بالنقد لنص الحديث الذي أورده الغزالي في المقد ⁽³⁵⁾ مكرر، والذي جاء فيه «إن الله خلق الخلق من ظلمة ثم رش عليهم من نوره» فيعمد على فضح أصله الباطنى الصابئ ⁽³⁶⁾

(34) العواصم، ج 1، ص 480 - 495، 503 - 504. وكذا ج 1، ص 58 - 62.

(35) الشاطبى: المواقف، ج 1، ص 348. وكذا الاعتصام، له أيضاً، ج 1، ابن طملوس: المدخل إلى صناعة المنطق، ص 9 - 13. وانظر أيضاً، المقدسى: أحسن التقاسيم، ص 232، 237.

(35 مكرر) الغزالي، أبو حامد: المقد من الضلال.

(36) العواصم، ج 1، ص 24 - 27.

نعم! قد يكون في هذا النوع من التقويم مغالات واضحة، لكننا نستطيع تقدير الدافع لذلك الغلو إذا أخذنا بعين الاعتبار الظروف السياسية التي كان يعيشها العالم الإسلامي، غرباً وشرقاً، والتي كان ابن العربي واعياً بها كفقيه مسؤول بهم بمصير الأمة ومصير الجماعة الإسلامية، بعد ما شاهد وعايش نكباتها.

وبعد، فلا يمكن أن يقال عقب ما سبق تحليله في هذه العجالة أن الاهتمام السياسي لم يكن واحداً أو متشابهاً بين الرجلين، لكنه بيئة الغزالى القلقة المضطربة - نتيجة تفكك دولة الخلافة وخاصة نتيجة الخطر الذي بات يهددها من قبل الفاطميين والاتجاهات الباطنية - ليست هي بيئة ابن العربي بعد أن تم القضاء على ملوك الطوائف، وبالخصوص بعد قيام الدولة الموحدية التي اتسمت برسوم الخلافة القوية الموحدة.. لا يجوز هذا الاعتراض، على الأقل لأن ابن العربي لم يكن أقل من الغزالى وعيًا بخطر الباطنية الاسماعيلية من الناحية النظرية. وهو لم يكن، بوجه أخص غافلاً عن خطورها من الناحية الواقعية والسياسية، ليس بالنسبة للشرق بل حتى بالنسبة للغرب الإسلامي. وذلك يعني أن ابن العربي لم يكن في نقه للباطنية مجرد تابع للغزالى، ويشهد على ذلك دخوله شخصياً في حوار ونقاش حاد مع أقطاب الاسماعيلية في مصر والشام. وما ذلك إلا لأنه كان مدركاً لهذا الخطر الذي تناهى وتزامن مع الحملات الصليبية من الخارج، مثلما كان واعياً بأنه خطر لم يفتَ يظهر في صور متعددة يزيد عرقلاً مهمة الدولة المرابطية ذاتها في الاندلس. ويشهد لذلك حركة «ابن مسرة»، مثلاً، واستغلال النصارى لها وأمثالها من الحركات السرية الشبيهة بالحركات الاسماعيلية والعلمية... .

لأجل هذا كله يغلب على ظننا أن هذا الدافع السياسي، والذي كان هماً مشتركاً بين ابن العربي وأستاذة الغزالى، هو الذي دفع التلميذ إلى نقد شيخه واضطر إلى الاختلاف معه. ولعل ذلك أيضاً يفسرُ المحن الذي أبداه ابن العربي من الدعوة الموحدية التي كانت المهدوية - ذات الروح الباطنية - تشكل في البداية أهتمام وأبرز عناصرها. وفيما يلي دليلاً لحفظ ابن العربي من قيام الدولة الموحدة لا ينفصل عن تحفظه من الاتجاه الصوفي عند الغزالى، وهذا لا ينفصل عن موقفه السياسي والفكري من الدولة الفاطمية ومن التيارات الباطنية بوجه عام، والاسماعيلية بوجه خاص، الشيء الذي جعله يتميز بانسجام فكري وعملي طلما افتقده في شيخه الغزالى.. من ثم اضطر ابن العربي، بعد أن وصف شيخه، عند لقائه الأول به، بكونه «ضالتنا التي كنا نتشد وإمامنا الذي به نترشد...»⁽⁴¹⁾، اضطر إلى أن يصفه، بعد أن تصرف، في حسرة عليه قائلاً: «وقد كان أبو حامد تاجاً في هامة

(41) العواصم، ج 1، ص 53.

وما هو جدير بالذكر أن ابن العربي يقرن دائمًا نقه للتصوف وأصحاب الإشارات بنقده للتيار الباطني الذي يتظاهر، هو أيضاً، بسلوك الزهد في الحياة، كما يلجأ بطبعته إلى التأويل بالإشارات في الفهم والتفسير. هذا، ومن جهة أخرى فإن ابن العربي قد صدم حينها رأى «حججة الإسلام» قد غادر ميدان الحياة والسياسة إلى ميدان الخلوة، وترك مجال العلم إلى مجال الذوق والكتشف. وقد حكى ابن العربي شعوره بهذه المفارقة بقوله: «... وقد كنت رأيته [أي الغزالى] في البرية وبيده عكازة وعليه مرقة وعلى عانقه ركوة. وقد كنت رأيته بيغداد يحضر مجالسه نحو أربعينات من أكابر الناس وأفضليهم يأخذون عنه العلم. فدنوت منه وقلت له: يا إماماً أليس تدرس العلم بيغداد خير من هذا...؟»⁽³⁹⁾ وهذا يعني أن التلميذ قد هاله ذلك الانقلاب الذي عرفته حياة أستاذة، فهذا الأخير، كما يقول عنه تلميذه، قد كان «تاجاً في هامة الليالي، وعقداً في لبة المعالى، حتى أوغل في التصوف، وأكثر معهم التصرف، فخرج على الحقيقة، وحاد في أكثر أحواله عن الطريقة، وجاء بالفاظ لا تطاق ومعان ليس لها مع الشريعة انتظام ولا اتساق..»

وهكذا، وبعد هذا التراجع من طرف الغزالى، والذي كان تراجعاً خطيراً لأنَّه أدى إلى السقوط فيما كان ينتقد سابقاً وكرس له كتب «التهافت» و«الفضائح» و«القسطاس المستقيم» وغيرها، بعد هذا لم يجد ابن العربي بدا من أن يتحسر على حالة شيخه، وينصح تلميذه بالعدول عن كتبه والاقتصار على كتب الأشعرية، وكان الغزالى بتصوفه قد خرج حتى عن أشعاريه القديمة!⁽⁴⁰⁾

ويلاحظ من خلال معلم هذا النقد أن ابن العربي قد حشر الغزالى مع الشكاك، أولاً، وجعله على رأسهم، ثم مع الصوفية الاشراقيين الغلة، ثانياً، وضرب به نموذجاً لهم. ثم مع الباطنية الاسماعيلية، ثالثاً، باعتباره يلتقي مع منهجهم في التأويل. ثم مع الفلسفه الاهلين، رابعاً، حيث لم يستطع التخلص من تأثيرهم ومن تبني آرائهم التي سبق أن أخذها عليهم. وكأنَّ ابن العربي بكل ذلك يقيِّم الغزالى كمفكر يجمع بين كونه صوفياً غالياً، باطانياً، فلسفياً، إضافة إلى كونه ربيباً متشككاً! ومعلوم عند الغزالى وابن العربي أن هذه الأوصاف مجتمعة قد تحققت لدى العديد من أقطاب الاسماعيلية، فكيف تجتمع أيضاً في الغزالى؟! ويطلل الفارق أن الغزالى سقط في كل ذلك من غير قصد منه ولا إرادة، بل تم ذلك بسبب إقباله بكل همة على التصوف؛ فلم يميز، أحياناً كثيرة، بين التأويل الشرعي والمعقول والتأويل الغالي الذي هو قاسم مشترك بين التصوف الاشراقي والاتجاه الاسماعيلي.

(39) العواصم، ج 1، ص 54 - 55. أيضاً «الاعلام» للعباس بن ابراهيم ج 17، ص 38 - 39.

(40) العواصم، ج 1، ص 107 - 108.

الاسماعيلي. ولا يسمح لنا الوقت لا يراد نصوص نقدية لابن العربي استشهد بها كل من ابن رشد وابن سعدين وابن تيمية والشاطبي في معرض تقييمهم لفكرة الغزالي. كما أن تأكيد ابن تيمية على بعد السياسي للنظريات الفكرية للاسماعيلية يدين به كثيراً إلى ابن العربي. فقد سار ابن تيمية على نهج ابن العربي حينما لاحظ⁽⁴⁵⁾ أن الغزالي رغم اشتهره بالعلم بالفقه والتصوف والكلام والاصول مع الزهد والعبادة، فإنه مال إلى «قول الصابئة المتفلسة...» خاصة حينما صار يتحدث عن التور الاهلي الذي ينكشف للصوفية برياضتهم وديانتهم... وفي رأيه أنه إذا كان البعض قد شكك في قبول الغزالي مثل تلك النظريات، اعتماداً على ورودها في كتب يُطعن في نسبتها إلى الغزالي فإن «أهل الخبرة بحاله - يقول ابن تيمية - يعلمون أن هذا كله كلامه لعلمهم بمما ورد كلامه ومشابهه بعضه بعضاً» ولم يجد ابن تيمية هنا بدا من استناده على ابن العربي؛ ذلك أن الغزالي قد رد عليه علماء المسلمين «حتى أخوه أصحابه أبو بكر بن العربي، فإنه قال: (شيخنا أبو حامد دخل في بطن الفلسفة، ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر)! وقد حكى عنه القول بمخايب الباطنية ما يوجد تصديق ذلك في كتبه...» حتى الأحياء، وهو أصح كتبه، فإنه في رأي ابن تيمية يضم «فوانيد كثيرة، لكن فيه ماد مذمومة. فإنه فيه ماد فاسدة من كلام الفلسفة تتعلق بالتوحيد والنبوة والمعاد»⁽⁴⁶⁾. فإذا ذكر معارف الصوفية [المسلمين] كان بمثابة منأخذ عدواً للمسلمين ألسنه ثياب المسلمين»⁽⁴⁷⁾ وذلك نرى ابن تيمية حين حملته على التفسير الباطلي، وما يتضمنه من نظريات غنوصية لا يفرطه أن ينبه إلى أن «عن سلك ذلك [أيضاً] صاحب مشكاة الانوار» وأمثاله وهي ما أعظم المسلمين إنكاره عليه، وقالوا: أمرضه «الشفا»... ومن الناس من يطعن في هذه الكتب⁽⁴⁸⁾ ويقول مكذوبة عليه، وأخرون يقولون بل رجع عنها، وهذا أقرب الاقوال»⁽⁴⁹⁾.

ولعل ابن تيمية يلتقي مع ابن العربي في ادراك بعد السياسي للفكر الباطلي وللحركات الاسماعيلية وأشباهها، وعنه أن «سائر أصناف القرامطة الباطنية أكفر من

اللبابي وعقدا في لبة المعالي حتى أوغل في التصوف وأكثر معه التصرف، فخرج على الحقيقة، وحاد في أكثر أحواله عن الطريقة، وجاء بلفاظ لا تطاق ومعان ليس لها مع الشريعة انتظام ولا اتساق... فواحسرت عليه! أي شخص أفسد من ذاته وأي علم خلط، وخلط فيه مفردانه...»⁽⁴²⁾.

واعتقد أنه رغم الطابع النظري لهذا النقد فإنه يظل نقداً غير مفهوم من ابن العربي، إلا إذا وضعنا في اعتبارنا أنه قد رأى في تصوف الغزالي بالذات - وليس في كل تصوف - اتجاهها باتينا إسماعيليا آخر، طالما حاربه الغزالي نفسه! وبذلك يكون هذا الأخير قد سقط في شراك الباطنية بعدما عادها، كما سبق أن سقط في الفلسفة بعد أن بين تهافتها!! وحتماً، فعند ابن العربي، وعند غيره من الفقهاء، لا بد من الخروج عن هذين التيارين - التيار الباطلي والفلسفـي - حتى يستحق الإنسان أن يوصف بكونه مجدد الإسلام أو حجة له. وكأنني بابن العربي، بعد كل هذا، يضع موضع الشك ذلك اللقب الذي طالما وصف به الغزالي ألا وهو «حجـة الإسلام»، وكان العباس بن ابراهيم المراكشي صاحب «الاعلام» أراد أن يضفي في عصرنا، نفس تلك الأوصاف الغزالية على ابن العربي، حيث وصفه ناعتاً إياه بـ«حجـة الإسلام... تاج المفرق وفخر المغرب على أهل المشرق... قطب المغرب في العلوم العارف بالله تعالى»⁽⁴³⁾.

هذا وسوف لن ينسى صوفية المغرب لابن العربي موقفه النقيـي ذلك من شيخه ومن اتجاهـه الصوفي خاصـة، فعمدوا إلى الاتـنـاقـامـ منه مـيـتاـ حينـاـ هـمـواـ بـاـحـرـاقـ قـبـرـهـ، أيام أبي عـنـانـ المـريـيـ عـنـدـ اـزـهـارـ المـذـصـوـفـ بـالـمـغـرـبـ، كـمـاـ نـقـلـ ذـلـكـ اـبـنـ السـكـاكـ فـيـ «ـنـصـحـ مـلـوـكـ اـسـلـامـ»، وـتـأـبـيـ خـصـوصـيـاتـ التـارـيـخـ المـغـرـبـ إـلـاـ أـنـ يـصـبـحـ قـبـرـ اـبـنـ العـرـبـيـ، عـلـىـ أـبـوـ بـابـ مـدـيـنـةـ فـاسـ، مـزـارـاـ مـهـمـاـ مـنـ مـزـارـاتـ الصـوـفـيـةـ فـيـ الـعـصـورـ الـمـتـأـخـرـةـ، وـلـاشـكـ أـنـ ذـلـكـ تـمـ رـغـمـ أـنـفـ صـاحـبـهـ!

ذلك هي الخطوط العريضة لنقد القاضي ابن العربي للمنحي الصوفي في فكر الغزالي. ولاشك أن ذلك النقد يلقي بعض الضوء على موقف المربطين من الغزالي. كما أننا لا نشك في أن ذلك النقد يعتبر أصلاً لانتقادات ابن رشد وابن سعدين وابن تيمية ضد الغزالي، مثلما كان أصلاً لنقد الشاطبي⁽⁴⁴⁾ وابن خلدون ضد الفكر الصوفي والفكر

(42) نفسه، ص 107 - 108.

(43) الاعلام، ج ١٧، ص 94 - 105.

(44) الشاطبي: المواقف، ج ١١١ ص 392، 403 حيث وصف الموقف الصوفي للغزالي بأنه مزلاً قد وفـيـ مـيـلـ عـنـ الـأـنـصـافـ. وـانـظـرـ كـذـلـكـ الـاعـتـصـامـ، جـ اـصـ 255ـ 257ـ.

(45) ابن تيمية، الفتاوى، ج ١٧، ص 63 - 66.

(46) يعتبر ابن تيمية أن كلام الغزالي مأخوذ من «رسائل إخوان الصنائع» وأمثالهم. انظر: ابن تيمية: جامع الرسائل، ط الاولى ص 163 - 165.

(47) الفتاوى، ج X، ص 551 - 552.

(48) انظر جوانب من مشكلة هذا الاتـنـاقـامـ بالنسبة للغـزـالـيـ فيـ بـحـثـ الـاستـاذـ عبدـ اللهـ تـكـونـ حـولـ أـيـ الحـسـنـ السـفـرـ، مجلـةـ المـناـهـلـ، عـدـدـ 22ـ رـبـيعـ الـاـولـ 1402ـ يـنـاـيـرـ 1982ـ صـ 424ـ 437ـ، وـكـذـاـ العـوـاصـمـ، جـ اـصـ 103ـ 121ـ.

(49) الفتاوى، ج XIII، ص 237 - 238.

الغزالى أن تخصى عليه أنفاسه أو يُنشر بحفوته التي لم يسلم منها أو من أمثالها مفكر على الأطلاق. وحسب الغزالى أن تلميذه ابن العربي لم يخسّه حقه، فقد أعلى من شأن التزعة التقديمة التي رسّخها الغزالى، سواء في كتابه الاصولية أو كتابه الحاجاجية مع الفلسفه والتعليمية. وإذا كان لكل جواد كبوة، وكبوة الغزالى في نزعته الاشراقية - كما قيل - فإن جواد الغزالى هذا يظل رغم ذلك وإلى الآن صامدا، رغم تلاحق سهام النقد عليه، متحديا بذلك فضولنا الفكري، باعثاً فينا روح النقد والمحوار، وهذا أفضّل ما يورثه المفكر الأصيل للإيجابي القادم.

اليهود والنصارى بل أكثر من المشركين..» وخطرهم أكثر من خطر التتار والصلبيين. لأنهم يسترون بحب الاسلام وأل البيت، ثم يشيعون تأولياتهم التي تُسقط كل التزام وتساعد على التحلل وإشاعة البلبلة والانقسام. بل إنهم الذين مدوا يد المساعدة للصلبيين حتى احتلوا سواحل الشام والقدس وأنهم في مصر كانوا على اتفاق مع الصليبيين للزحف على ديار الاسلام⁽⁵⁰⁾. ولأجل هذا كله ونظراً لهذا البعد السياسي في مواقف أصناف الباطنية فإن ابن تيمية يلح على أن «استخدام هؤلاء في نفور المسلمين أو حصونهم أو جندهم فإنه من الكبائر». وهو بمثابة من يستخدم الذئاب لرعي الغنم فإنه من أغش الناس لل المسلمين ولولا أمرهم، وهم أحرص الناس على فساد المملكة والدولة.. وهم أحرص الناس على تسليم الحصون إلى عدو المسلمين..»⁽⁵¹⁾.

مكذا ندرك أن المشكل ليس صادراً عن قراءة ابن العربي لكتب منحولة، فإن هذا الاتصال قد عانى منه الغزالي حتى أثناء حياته⁽⁵²⁾. ولا يكفي ابن العربي في نقده بالاستناد على كتب شيخه، بل إن الشهادة الشفوية تلعب دور التأكيد لما يقرأ له من كتب كما أن المشكل لا يقوم على مجرد موقف متصلّب من التصوف والزهد، فإن التصوف، على عهد الغزالي وابن العربي كان قد اكتسب مشروعيته داخل الوسط الإسلامي، خاصة مع المحاسبي والجنيدي والقشيري وغيرهم، ولم يكن أبو بكر الطروشى أقل زهداً من الغزالي. لهذا فالمسألة تكمن في وعي ابن العربي بأن ما عند الغزالي من تصوف هو أولاً يتناقض مع ما عنده من فقه وسنة، لانه تصوف ينماه، حسب طبيعة قضيائاه وأطروحته، من نفس المنهال الفكرية التي سبق للغزالي أن طعن في انتهائاتها التقافي لامة الاسلام. ولأنه، ثانياً، تصوف ي慈悲 - ولو بطريقة غير مقصودة من الغزالي - في نفس القناة الفكرية للباطنية. ومن ثم فأخرف ما يخافه ابن العربي أن يصبح من السهولة توظيف تصوف الغزالي توظيفاً باطنياً وبالتالي توظيفاً سياسياً، مادام التأويل الباطني قد عرف فعلاً طريقه إلى السياسة، والسياسة العنيفة خاصة! وهي نفس السياسة التي حاربها الغزالي مع الفقهاء، فكيف يعود إلى تبني منطقها التمثيل في التأويل الباطني⁽⁵³⁾؟

ذلك معالم نقد وتقييم أبي بكر بن العربي لتصوف شيخه أبي حامد الغزالى ، وهذه هي دوافعه . وهو على كل حال تقييم بجانب واحد من الفكر المتعدد الجوانب لاستاذة . ولا يضر

(50) الفتاوى، ج ٧، ص ١٤٩ - ١٥٢.

١٥٦ - ١٥٥ ص (٥١) نفسه،

⁴⁸) انظر: رسائل حجۃ الاسلام، ص 31، 34، 42، 45، 48)

(53) وهذا يعني أن الغزالي بعد أن حارب الباطنية قد أخذ يمنطقها الأشعري، مثلما أنه حارب الفلسفة ثم دافع عن منطقها الصوري: فكانه رفض المظير وأخذ بالجهنم